

نسبیت‌گرایی اخلاقی: نماها و مبناها

محمدعلی شمالی^۱

چکیده

بحث پیرامون نسبیت‌گرایی و مطلق‌گرایی اخلاقی یکی از مهم‌ترین و دیرپاترین عناوین تأملات فلسفی در اخلاق بوده است. البته نتایج این بحث به اخلاق منحصر نمی‌شود. موضعی که هر شخص در مورد نسبیت یا عدم نسبیت ارزش‌ها و معیارهای عمده اخلاقی اتخاذ می‌کند، بر دیدگاه‌ها، مواضع و موقعیت قانونی و اجتماعی وی تأثیر می‌گذارد. در این مقاله، پس از ایضاح مفاهیم مرتبط، به بازشناسی هر یک از انواع نسبیت‌گرایی اخلاقی می‌پردازیم، و در انتها، دلایل عمده ارائه شده برای هر یک را مطرح ساخته و مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

کلیدواژه‌ها: نسبیت‌گرایی اخلاقی، نسبیت‌گرایی توصیفی، نسبیت‌گرایی فرااخلاقی، نسبیت‌گرایی هنجاری، مطلق‌گرایی اخلاقی، اصول اخلاقی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

به طور کلی، نسبیت‌گرایی را می‌توان نظریه‌ای دانست که نوع یا انواع خاصی از حقایق کلی و جهان‌شمول را انکار می‌کند. نسبیت‌گرایی در حوزه‌های مختلفی همچون معرفت و اخلاق مطرح است و قدر مشترک همه آنها این است که موضوع خاصی همچون معرفت یا اخلاق را، به طور ذاتی و اساسی، مربوط به چارچوب خاصی دانسته و منکر این هستند که آن چارچوب تنها چارچوب حقیقی یا حتی موجه‌ترین چارچوب باشد. البته بعضی نسبیت‌گراها این چارچوب را از فردی به دیگر متفاوت می‌دانند و برخی از فرهنگی به فرهنگ دیگر، یا از جامعه‌ای به جامعه دیگر. نسبیت‌گرایان معرفتی (cognitive relativists) معتقدند همه حقایق نسبی‌اند. به عبارت دیگر، به عقیده ایشان هیچ معرفت یا حقیقت کلی و جهان‌شمولی درباره جهان وجود ندارد. جهان در معرض تفسیرهای گوناگون است، زیرا از یک سو، خود فاقد ویژگی‌های ذاتی است و از سوی دیگر، مجموعه‌ای از معیارهای معرفتی که به لحاظ مابعدالطبیعی بر سایر معیارها ترجیح داشته باشد، وجود ندارد.

لویس پویمن درباره تاریخچه نسبیت‌گرایی معرفتی چنین می‌گوید: پروتاگوراس، سوفیست یونانی، نخستین کسی که به عنوان طرفدار این نظریه ثبت شده است، می‌گفت: «انسان معیار همه چیزها است؛ چیزهایی که هستند، هستند، و چیزهایی که نیستند، نیستند». نلسون گودمن، هیلاری پاتنم و ریچارد رورتی فیلسوفان معاصر هستند که قائل به تقریرهایی از نسبیت‌گرایی‌اند. مثلاً، رورتی معتقد است: «حقیقت عینی "چیزی جز بهترین تصویری که ما در حال حاضر برای تبیین آنچه در جریان است، داریم، نیست» (poyman, 1996, p. 690). نسبیت‌گرایی اخلاقی، تعاریف متعددی دارد. مطابق یکی از تعاریف مشهور، نسبیت‌گرایی اخلاقی به دیدگاهی اطلاق می‌شود که منکر اصول اخلاقی‌ای است که از اعتبار جهان‌شمول برخوردار باشند: اعتبار تمامی اصول اخلاقی در نسبت و یا وابسته به انتخاب فرهنگ‌ها و جوامع یا افراد است.^۱ درباره درستی و دقت این تعریف و تعاریف مشابه، در جای دیگری

1. See: pojman, 1996, p. 690.

بحث کرده‌ایم.^۱ در این مجال مختصر، به این تعریف اکتفا می‌کنیم و می‌کوشیم ضمن آشنایی بیشتر با انواع نسبیت‌گرایی، بهتر با عمق ادعای نسبیت‌گرایان اخلاقی آشنا شویم. شایان ذکر است که فیلسوفان اخلاق غربی در اینکه نظریه مقابل نسبیت‌گرایی اخلاقی را چه بنامند، اختلاف نظر دارند. برخی مطلق‌گرایی اخلاقی (ethical absolutism)، برخی عینیت‌گرایی اخلاقی (ethical objectivism) و برخی کلی‌گرایی اخلاقی (ethical universalism)، را به کار برده‌اند. برخی نیز ترجیح می‌دهند، به غیر نسبیت‌گرایی اخلاقی (ethical non-relativism) اکتفا کنند. در این نوشتار، مطلق‌گرایی اخلاقی را همواره در مقابل نسبیت‌گرایی اخلاقی به کار خواهیم برد و دلایل آن را نیز در جای دیگری توضیح داده‌ایم.^۲

۱. انواع نسبیت‌گرایی اخلاقی

سه نوع نسبیت‌گرایی اخلاقی که به نوعی، در طول یکدیگر هستند، مطرح شده‌اند:

۱.۱. نسبیت‌گرایی توصیفی (descriptive relativism): مطابق این دیدگاه، میان افراد یا جوامع مختلف، ارزش‌های اخلاقی وجود دارند که تفاوت‌های جوهری یا بنیادینی با هم دارد. مراد از تفاوت‌های جوهری یا بنیادین، تفاوت‌هایی است که ناشی از تطبیق اصول یا ارزش‌های مشترک بر موارد مختلف یا در شرایط متفاوت نیست. به عبارت دیگر، «تفاوت بنیادین دو اخلاق این است که دو فرهنگ، دو اصل رفتاری متقابل را بپذیرند» (Ibid, 1990, p. 24).

نسبیت‌گرایی توصیفی در شکل افراطی (radical)، همه ارزش‌های اخلاقی اساسی و پایه (basic) را میان افراد یا جوامع متفاوت می‌داند. اما در شکل معتدل (moderate)، معتقد است حداقل برخی از ارزش‌های اخلاقی اساسی و پایه متفاوت هستند.

از جمله مثال‌های معروفی که برای تفاوت‌های جوهری یا بنیادین ذکر شده است، عبارت‌اند از: اسکیموها والدین کهنسال خود را گرسنه رها می‌کنند تا از دنیا بروند، در حالی که ما این را اخلاقاً نادرست می‌دانیم؛ در جزایر ملنزی (Melanesia) در شمال شرقی استرالیا قبیله‌ای وجود دارد که معتقد است همکاری و محبت نادرست‌اند، در حالی که ما این دو را

1. see: Shomalh, 2001, p. 25.

2. Shomali, 2001, pp. 28-30.

فضیلت می‌دانیم. گاهی نیز این تفاوت‌ها در یک جامعه در زمان‌های مختلف مشاهده می‌شود. مثلاً صد سال پیش، اکثریت مردم در ایالت‌های جنوبی آمریکا برده‌داری را به لحاظ اخلاقی درست می‌دانستند، حال آنکه امروز آن را نادرست می‌دانند.

۲.۱. نسبیت‌گرایی فرااخلاقی (metaethical relativism): مطابق این دیدگاه، در میان نظام‌های اخلاقی که تفاوت‌های اساسی و بنیادین دارند، بیش از یک نظام می‌تواند دارای حقیقت یا بهترین توجیه باشد و یا بنا بر تقریر افراطی، همه نظام‌ها درست (true) و یا دارای بهترین توجیه هستند. دیوید وونگ چنین می‌گوید: نسبیت‌گرایان افراطی معتقدند هر اخلاقی همان قدر درست یا موجه است که اخلاق‌های دیگر. نسبیت‌گرایان معتدل مانند فوت (۱۹۷۸)، والزر و وونگ (۱۹۸۴) منکر اخلاق درست واحد هستند، اما معتقدند که برخی از اخلاق‌ها از دیگران درست‌تر یا موجه‌ترند. (Wong, 1998, p.541.)

۳.۱. نسبیت‌گرایی هنجاری (normative relativism): مطابق این دیدگاه، به لحاظ اخلاقی خطاست که در مورد رفتار و کارهای فرد، گروه، یا جامعه‌ای که ارزش‌های اخلاقی اساساً متفاوتی دارد، داوری نمود، چه رسد به اینکه بخواهیم بر اساس چنین داوری‌ای در امور آنها دخالت نموده یا بکوشیم آنها را وادار کنیم تا مثل ما عمل کنند.

۲. ارزیابی نسبیت‌گرایی توصیفی

نسبیت‌گرایی توصیفی در شکل افراطی آن بهتر می‌تواند به اهداف نسبیت‌گرایان کمک کند، ولی پذیرش آن دشوارتر است. توضیح مطلب اینکه اگر بپذیریم که تمامی ارزش‌های اساسی افراد یا جوامع با یکدیگر تفاوت دارند، زمینه برای استدلال به نفع نسبیت‌گرایی فرااخلاقی یا هنجاری بیشتر فراهم می‌شود، زیرا همان‌طور که بیان خواهد شد، معمولاً نسبیت‌گرایان فرااخلاقی به نسبیت‌گرایی توصیفی و نسبیت‌گرایان هنجاری به نسبیت‌گرایی اخلاقی استدلال می‌کنند. طبیعی است هر چه دامنه اختلاف‌نظرهای اخلاقی را وسیع‌تر بدانیم، به ظاهر استدلال ایشان موجه‌تر خواهد بود. از سوی دیگر، پذیرش نسبیت‌گرایی توصیفی در شکل افراطی بسیار دشوار است؛ زیرا اولاً نیازمند استقراء تمام اخلاقیات تمام اشخاص یا جوامع در طول تاریخ بوده و ثانیاً باید نشان داده شود حتی یک مورد اشتراک در ارزش‌های اساسی هرگز وجود نداشته است. تا آنجا که نگارنده سراغ دارد، نسبیت‌گرایی توصیفی افراطی قائل

جدی ندارد.

نسبیت‌گرایی توصیفی معتدل بر آن است که برخی از ارزش‌های اساسی افراد یا جوامع و فرهنگ‌ها با یکدیگر تفاوت دارند. قبلاً سه نمونه از این اختلاف‌ها را ذکر کردیم. مورد دیگری که معمولاً ذکر می‌شود، مربوط به زمان داریوش، پادشاه ایران است. بنا بر نقل هرودوت (۴۸۵-۴۳۰ ق.م) مورخ شهیر یونانی، داریوش اطلاع یافت که قبیله‌ای از هندی‌ها به نام کالاتی‌ها (Callatians) جسد بی‌جان پدران خود را می‌خورند، در حالی که یونانی‌ها آن را می‌سوزانند. روزی داریوش جمعی از یونانیان را به حضور خواست و به ایشان گفت در مقابل چه چیزی حاضرند پدران خود را بعد از مرگ بخورند. همان‌طور که داریوش انتظار داشت، آنها شگفت‌زده شدند و گفتند هیچ مبلغی نمی‌تواند آنها را به انجام چنین کار وحشتناکی ترغیب نماید. پس داریوش گروهی از کالاتیان را احضار نمود و از ایشان پرسید در مقابل چه چیزی حاضرند جسد پدران خود را بسوزانند. این بار، کالاتیان وحشت‌زده شدند و گفتند اصلاً چنین چیزی قابل تصور نیست. هرودوت پس از بیان داستان فوق، با پیندار (Pindar) ابراز هم‌عقیدگی می‌کند که: «آداب و رسوم، پادشاه همگان است». (هرودوت، تاریخ، بخش سوم، فصل ۳۸)

در ارزیابی نسبیت‌گرایی توصیفی، به چند مطلب باید توجه نمود:

۱. بر فرض که نسبیت‌گرایی توصیفی حتی در شکل افراطی آن، درست باشد، مانعی برای قائل شدن به وجود ارزش‌های کلی و فراشمول نخواهد بود. به عبارت دیگر، از نسبیت‌گرایی توصیفی به هیچ وجه نمی‌توان نسبیت‌گرایی فرااخلاقی یا هنجاری را نتیجه گرفت. هیچ دلیل عقلی‌ای وجود ندارد که با آن بتوان از وجود اختلافات، عدم وجود حقیقتی واحد و فراشمول را نتیجه گرفت. به تعبیر دیگر، لازمه وجود حقیقت، شناخت و اذعان به آن از سوی همگان نیست. آیا اگر زمین کروی است، در طول تاریخ همگان آن را پذیرفته‌اند؟ آیا تاریخ علم و فلسفه مشحون از اختلاف‌نظر دانشمندان و فیلسوفان در تشخیص حقیقت نیست؟ همان‌طور که قبلاً گفته شد، نسبیت‌گرایی توصیفی در شکل افراطی آن قابل اثبات نیست و قائل جدی نیز ندارد. افزون بر این، بسیاری از مردم‌شناسان و فیلسوفان اخلاق مواردی را نشان داده‌اند که جوامع و فرهنگ‌های مختلف اتفاق نظر دارند. برخی از فیلسوفان اخلاق حتی استدلال عقلی بر وجود چند ارزش اساسی در تمامی جوامع و فرهنگ‌ها ارائه کرده‌اند.

بررسی عمیق مواردی که بر اساس آن، در بدو امر، به نظر می‌رسد اختلاف اساسی در ارزش‌ها و رفتار اخلاقی وجود دارد، نوعاً به این نتیجه رهنمون می‌شود که اختلاف‌ها در ارزش‌های اساسی و پایه نیست. در مثال خوردن یا سوزاندن جسد بی‌جان پدر، آنچه که مورد اتفاق هر دو گروه است، احترام به پدر ولو بعد از مرگ است، گرچه این احترام را هر قوم و گروهی بنا بر عقاید و آداب و رسوم خود به گونه‌ای نشان می‌دهد، نه آن کسی که بدن پدر خود را می‌سوزاند و نه آن کسی که آن را می‌خورد، به هیچ وجه قصد اهانت و بی‌احترامی ندارند.

در مثال اسکیموها نیز به نظر می‌رسد که هدف از گرسنه رها کردن والدین کهنسال و از کار افتاده بی‌احترامی و عدم محبت به ایشان نیست، بلکه اسکیموها با توجه به شرایط دشوار زندگی و کمبود مواد غذایی، نیاز به مشارکت همه افراد خانواده در اقتصاد خانواده دارند. افراد کهنسال وقتی می‌بینند که قادر به مشارکت در تأمین غذا و یا به طور کلی قادر به مشارکت در معاش خانواده از راه شکار و مانند آن نیستند، خود را سربار دیگران دانسته و تصور می‌کنند که سایرین را با مشکل جدی روبرو ساخته و چه بسا جان دیگران را به خطر می‌اندازند. لذا اسکیموها مطابق باورها و آداب و رسوم خود، با احترام، افراد کهنسال و از پا افتاده خود را در گوشه‌ای رها می‌کنند تا از دنیا بروند. به نظر می‌رسد این رفتار ایشان تفاوت ماهوی با مرگ آسان که امروزه در بسیاری جوامع مدرن انجام می‌شود، ندارد.

در مورد اهالی قبیله‌ای در جزایر ملنزیای اقیانوسیه که همکاری و رحمت را بد می‌دانند، به احتمال زیاد مطلب از این قرار است که با توجه به شرایط دشوار زندگی معتقدند باید هر کس توانایی داشته باشد تا با مشکلات دست و پنجه نرم کند تا بتواند از خود و خانواده‌اش دفاع کرده و آنها را تأمین کند. دلسوزی‌های بیجا باعث ضعف و وابسته بارآمدن افراد می‌شود، حال آنکه اگر اصلاً مهربانی را ضد ارزش می‌دانستند، می‌بایست تمامی کودکان، نوزادان و کهنسالان در این قبیله هلاک می‌شدند.

در مورد برده‌داری نیز به نظر می‌رسد آنچه در مورد ساکنان ایالات جنوبی آمریکا و موارد مشابه اتفاق افتاده است، تغییر در ارزش‌های اساسی اخلاقی نیست؛ بلکه تغییر در جهان‌بینی و انسان‌شناسی آنها از یک سو، و تغییر در شرایط زندگی از سوی دیگر است. مردم در ایالت‌های جنوبی عمدتاً از راه کشاورزی و مزرعه‌داری امرار معاش می‌کردند و نیاز زیادی به نیروی کار

ارزان داشتند و از سوی دیگر، بردگان را یا انسان نمی‌دانستند و یا نژاد پست تلقی می‌کردند و لذا رعایت ارزش‌ها و حقوق اخلاقی ای را که در حق همقطاران خود لازم می‌دانستند، در مورد آنها ضروری نمی‌دیدند. چه بسا خیلی وقت‌ها نیز خود به زشتی کار خود پی می‌بردند و تنها آن را توجیه می‌کردند. به هر تقدیر، به نظر می‌رسد بیش از آنکه نظام اخلاقی ایشان قبل و بعد از الغای برده‌داری تغییر کرده باشد، باورها، آداب و رسوم، شرایط عمومی زندگی و رویکرد ایشان به مسئله تغییر کرده باشد.

۳. اسپيرو (Spiro)، مردم‌شناس معروف، چنین می‌گوید:

به طور خلاصه، مطالعات میدانی ما را متقاعد کرده است که بسیاری از خصلت‌های انگیزش و جهت‌گیری‌های معرفتی به لحاظ فرهنگی نامتغیرند. این خصلت‌ها و جهت‌گیری‌های نامتغیر از ثوابت فرهنگی و زیست‌شناختی کل انسان نشأت گرفته، و مقوم سرشت انسانی کلی و فراشمولی است که من قبلاً آن را همراه با رأی مردم‌شناسانه دریافت شده [از دیگران] به عنوان تعصبی نژادمدارانه^۱ رد می‌کردم. (گیرتز، ۱۹۸۹، ص ۲۴)

این سخن نشان می‌دهد که اسپيرو علی‌رغم باورهای قبلی خویش، به دلیل مطالعات میدانی درباره فرهنگ‌ها و جوامع مختلف مجبور به پذیرش بینش‌ها و گرایش‌های مشترک در میان همه انسان‌ها می‌شود. از اسپيرو مردم‌شناس که بگذریم، می‌توانیم به پویمان، فیلسوف اخلاق معاصر، اشاره کنیم. او فهرستی از اخلاقیات مشترک میان همه جوامع را ارائه می‌دهد که شامل این موارد می‌شود: ممنوعیت شکنجه برای تفریح، کشتن انسان‌های بی‌گناه، درد و رنج بی‌جهت بر دیگران وارد ساختن، کلاهبرداری و سرقت و الزامی بودن وفای به عهد و پیمان، عادلانه رفتار کردن (با امور مساوی به طور برابر رفتار نمودن و با امور غیرمساوی به طور نا برابر رفتار نمودن)، راست‌گویی، اطاعت از قوانین عادلانه، پاسخ متقابل به احسان دیگران، کمک به دیگران دست کم، در مواردی که هزینه‌چندانی برای فرد کمک‌کننده ندارد.

(Pojman, 1998, pp. 47-8.)

افزون بر داده‌های تجربی که این اخلاقیات مشترک را تأیید می‌کنند، به نظر می‌رسد مبنای عقلانی نیز برای وجود این اشتراکات وجود داشته باشد. نمی‌توان پذیرفت که جوامع و فرهنگ‌های مختلف در زمان‌ها و مکان‌های مختلف همگی به طور تصادفی اینها را پذیرفته باشند. کمترین پشتوانه عقلی‌ای که برای این باورهای مشترک می‌توان یافت این است که انسان‌ها علی‌رغم اختلاف در آداب و رسوم و شرایط زندگی، به این مطلب رسیده‌اند که برای دستیابی به نظم و انسجام اجتماعی و داشتن زندگی شاد و مسالمت‌آمیز به این اخلاقیات و هنجارها نیازمندند. این هنجارها تعاملات اجتماعی را بهبود بخشیده و تضاد و نزاع را برطرف ساخته یا به حداقل می‌رساند. در واقع، تمام جوامع انسانی به این امر رسیده‌اند که باید دستورالعمل‌های اخلاقی فوق‌الذکر را به عنوان راهنمای عمل، داشته باشند تا بتوانند به نظم و انسجام اجتماعی و سایر اهداف فوق‌الذکر نائل شوند.

برخی از وظایف اخلاقی آنقدر اهمیت دارند که هیچ جامعه‌ای بدون آنها هرگز نمی‌تواند به حیات خود، دست‌کم مشابه با شکل کنونی‌اش، ادامه دهد. سخن ریچلز در اینجا بسیار بجاست که قواعد اخلاقی ذیل در همه جوامع وجود داشته و در حقیقت برای بقای هر جامعه‌ای ضرورت دارند:

الف - ما باید از کودکان مراقبت کنیم.

ب - ما باید راست بگوئیم.

ج - ما نباید مرتکب قتل شویم. (Rachels, 1993, pp. 25-6)

چگونه یک جامعه می‌تواند بدون توجه به کودکان به حیات خویش تداوم بخشد. نوزادان و خردسالان بدون مراقبت و توجه نمی‌توانند زنده بمانند. همین که جامعه‌ای به حیات خود ادامه داده، بهترین دلیل است بر اینکه از کودکان خود مراقبت و تیمار نموده است. در مورد راستگویی نیز می‌توان چنین استدلال کرد که اگر جامعه‌ای به ارزش آن معتقد نباشد، اعضای آن اصلاً نمی‌توانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند و ما می‌دانیم که جوامع، دست‌کم در شکل پیشرفته و غیر بدوی، نمی‌توانند بدون ارتباطات میان اعضاء، شرایطی مشابه آنچه که اکنون دارند، داشته باشند. اصولاً استفاده از زبان منوط به داشتن این پیش‌فرض است که راستگویی خوب است و ما وقتی چیزی را می‌گوئیم، اولاً معنی آن را قصد می‌کنیم و ثانیاً ملتزم هستیم که آنچه واقعیت دارد، بگوئیم. مثلاً وقتی من حادثه‌ای را نقل می‌کنم، بنای من و شنونده بر این

است که معنای الفاظ به کار برده شده، اولاً مورد توجه من بوده و ثانیاً من به عنوان یک حقیقت آن را بیان می‌کنم. اگر غیر از این باشد، اصل اختراع زبان و استفاده از زبان لغو می‌شود. در مورد زشتی قتل نیز مطلب همین طور است. اگر جامعه‌ای قتل را زشت نداند، افراد آن در مقابل کوچک‌ترین مشکلی و یا حتی بدون داشتن مشکلی، همدیگر را کشته و به زودی نسل خود را منقرض خواهند کرد. حتی وحشی‌ترین و متجاوزترین اقوام نیز قتل را دست‌کم در بعضی موارد مانند قتل خودی‌ها یا خویشان زشت می‌دانند.

البته جوامع مختلف ممکن است در عین پذیرش قواعد اخلاقی فوق مطابق با باورهای خود و یا شرایطی که در آن زندگی می‌کنند، در جزئیات و تفصیل یا در تبصره زدن به این قواعد کلی و مواردی را استثنا نمودن، تفاوت‌هایی با یکدیگر داشته باشند. اما آنچه مهم است این است که همه افراد و جوامع قواعد سه‌گانه ریچلز و یا فهرست پویمن را اجمالاً می‌پذیرند و مبنای عمل و زندگی خود قرار داده‌اند.

۴. درک درست بسیاری از شواهدی که برای نسبت‌گرایی توصیفی ذکر می‌شوند، نیازمند ارائه تحلیل روشنی از تفاوت اخلاق با آداب و رسوم است. متأسفانه گاهی عدم درک این تفاوت موجب سرایت دادن حکم یکی از آن دو به دیگری شده است. مثلاً، قراردادی بودن و به دنبال آن نسبی بودن آداب و رسوم به ارزش‌های اخلاقی نیز تعمیم داده شده است.

اخلاق و آداب و رسوم هر دو ما را به سوی شیوه رفتاری خاصی سوق می‌دهند. بی‌توجهی به اخلاق و آداب و رسوم معمولاً سرزنش و ملامت را به دنبال می‌آورد و رعایت آنها موجب ستایش و تمجید دیگران از فرد می‌شود. اما تفاوت آنها در چیست؟ به نظر می‌رسد، آداب و رسوم، رفتارها و مقرراتی هستند که جامعه یا فرهنگ خاصی آنها را پذیرفته، و برای ایجاد هماهنگی و نظم، و اجتناب از سردرگمی و اختلاف و نابسامانی به اعضای خود توصیه می‌کند. آداب و رسوم به افراد هر گروه یا جامعه‌ای کمک می‌کند تا رفتارهای خود را هماهنگ، تنظیم و قابل پیش‌بینی کنند. مثلاً، شکل و رنگ لباس در مجالس سوگواری یا آداب احوالپرسی یا شیوه پذیرایی از مهمان توسط هر جامعه یا فرهنگی مشخص می‌شود. اینها همان

اموری هستند که در حق آنها می‌توان گفت: "آنگاه که در رم هستی همچون اهل رم عمل کن!" به گفته گیلبرت هارمن در این گونه موارد نوع رفتار مهم نیست. آنچه مهم است، داشتن قاعده و روالی برای عمل کردن است، مانند قوانین عبور و مرور. از سمت راست یا چپ رانندگی کردن، چندان اهمیتی ندارد. آنچه اهمیت دارد، این است که افراد بدانند همیشه از یک طرف باید رانندگی کنند. (Harman, 1977, p. 96) توماس اسکانلن نیز تأیید می‌کند که گاهی لازم است نوع خاصی از فعالیت قاعده مند شود. گرچه در آغاز می‌توان آن فعالیت را به گونه‌های متفاوتی تنظیم کرد، ولی پس از تثبیت نوع خاصی از رفتار، درست نیست که آن را ترک کنیم و از میل شخصی خود تبعیت نماییم. (Scanlon, 1999, p. 339)

مردم می‌توانند در مراسم عزا، لباس سیاه یا سفید بر تن کنند؛ اما به هر حال، باید بر نوع خاصی از لباس توافق نمود. در میان عرب‌ها و برخی کشورهای خاورمیانه میزبان دوست دارد که مهمان غذا را تمام کند و از غذا چیزی باقی نماند. این نشانگر آن است که مهمان غذا را دوست داشته است. اما نزد برخی ملل آسیای دور، اگر غذای مهمان اضافه بیاید، میزبان خوشحال می‌شود؛ زیرا متوجه می‌شود که غذا به اندازه کافی بوده است. حالا اگر مهمانی بخواهد میزبان خود را خشنود کند، کافی است بدانند که طبق آداب و رسوم آن جامعه آیا اگر غذا را کامل بخورد بهتر است یا مقداری را در پایان باقی بگذارد. این مثال‌ها نشان می‌دهد که دو نوع رفتار مختلف هر دو می‌توانند از مقبولیت اجتماعی در جامعه و فرهنگ مربوط برخوردار باشند. حقیقت مطلب این است که ورای این تفاوت رفتاری، ارزش‌های مشترکی نهفته است و آن همان خوبی مهمانداری و سپاس از مهمان نوازی است. توجه به این نکته نیز لازم است که در شکل‌گیری آداب و رسوم، عواملی همچون عقاید دینی، شرایط طبیعی و آب و هوا، وضعیت اقتصادی و غیره می‌تواند تأثیر داشته باشد. به تعبیر ریچلز، عوامل متعددی در پیدایش آداب و رسوم یک جامعه مؤثر است و ارزش‌های اخلاقی مورد قبول آن جامعه تنها یکی از این عوامل است. به گفته وی: «ما نمی‌توانیم صرفاً از تفاوت آداب و رسوم، اختلاف نظر درباره ارزش‌ها را نتیجه بگیریم». (Rachels, 1993, p. 23)

تفاوت اخلاق و آداب و رسوم: گرچه به گفته سیجویک ارائه تعریفی از اخلاق یا اخلاقیات که مورد قبول عموم قرار گیرد، کار دشواری است، ما در اینجا تلاش می‌کنیم، با توجه به مطالبی که در فصل اول بیان شد و با تأکید بر درک متعارف از اخلاق و تجربه

اخلاقی، تفاوت اخلاق و آداب و رسوم را بیان کنیم:

۱.۴. به نظر می‌رسد اخلاقیات، هم اعمال و کارهای ما را جهت‌دهی می‌کنند و هم ما را به سوی آرمان یا آرمان‌های مشخصی سوق می‌دهند. اما در مورد آداب و رسوم، لزوماً آرمانی تعقیب نمی‌شود. البته اگر چنین شد، آن نوع از آداب و رسوم بعد اخلاقی نیز پیدا می‌کند. مثلاً اگر نوع خاصی از مراسم تدفین و خاکسپاری نشانگر احترام به خویشان در گذشته باشد و انواع دیگر نشانگر بی‌احترامی باشد، در اینجا ما با آداب و رسوم محض سروکار نداریم. اما در مورد راه رفتن در پیاده‌رو از سمت راست یا چپ هیچ بعد اخلاقی‌ای وجود ندارد.

۲.۴. تفاوت دیگر این است که در ارتباط با اخلاق ما معمولاً نیازمند مجاهده و تلاش معنوی و روحی هستیم، زیرا باید از خودخواهی‌ها و خواسته‌های شخصی خود بگذریم و به ارزش‌های اخلاقی ملتزم بمانیم. اما در مورد آداب رسوم، لزوماً مبارزه با نفس و یا تهذیب آن ضرورت ندارد. به همین دلیل است که شاهد هستیم افراد بسیار زیادی به راحتی آداب و رسوم جامعه خود را رعایت می‌کنند، ولی در مورد ارزش‌های اخلاقی با مشکل مواجه هستند.

۳.۴. تفاوت سوم این است که آداب و رسوم عموماً جنبه اجتماعی دارند و به زندگی شخصی فرد و رابطه‌اش با خود، کاری ندارند. اما اخلاق، هم بعد اجتماعی دارد و هم بعد فردی.

۳. ارزیابی نسبت‌گرایی فرااخلاقی

استدلال‌های مختلفی برای نسبت‌گرایی فرااخلاقی ارائه شده یا قابل تصور است.^۱ بررسی دقیق این استدلال‌ها نشان می‌دهد که عمده‌ترین پشتوانه نسبت‌گرایی فرااخلاقی، وجود اختلاف‌نظرهای اساسی در اخلاق یا همان نسبت‌گرایی توصیفی است. اکثریت قاطع کسانی که به نفع نسبت‌گرایی فرااخلاقی استدلال کرده‌اند، به این اختلافات استناد جسته و آن را مستقلاً یا همراه با ضمیمه کردن بعضی مقدمات دیگر، دلیل بر عدم وجود نظام اخلاقی حقیقی

۱. در جای دیگری، به تفصیل یازده مبنای شیوه استدلال برای نسبت‌گرایی فرااخلاقی برشمرده و مورد بررسی قرار داده‌ام. (See: Shomali, 2001, pp. 60-108)

واحد دانسته‌اند. در واقع، همان‌طور که وونگ (1998, p. 539) خاطرنشان می‌کند، داغ‌ترین بحث‌ها درباره نسبیت‌گرایی به این نکته مربوط می‌شود که آیا نسبیت‌گرایی توصیفی، نسبیت‌گرایی فرااخلاقی را حمایت می‌کند یا خیر؟

مهم‌ترین استدلال‌هایی که در این زمینه ارائه شده‌اند، عبارت‌اند از:

الف - برخی صرفاً با استناد به نسبیت‌گرایی توصیفی، نسبیت‌گرایی فرااخلاقی را نتیجه گرفته‌اند. به عبارت دیگر، تنها با استفاده از وجود تنوعات اخلاقی یعنی اینکه در مورد آنچه به لحاظ اخلاقی صواب یا ناصواب است در میان جوامع یا افراد اختلاف وجود دارد، بدون ضمیمه کردن مقدمه‌ای دیگر، عدم وجود حقیقت اخلاقی واحدی را نتیجه گرفته‌اند. ریچلز (1993, pp. 18-19) یکی از بهترین تقریرها از این شیوه استدلال را مطرح کرده و سپس مورد نقد قرار داده است. او این استدلال را چنین تقریر می‌کند:

- فرهنگ‌های مختلف ضوابط اخلاقی متفاوتی دارند.

- بنابراین، در اخلاق "حقیقت" عینی وجود ندارد. صواب و ناصواب تنها به آراء^۱ مربوط می‌شوند و آراء از فرهنگی به فرهنگ دیگر تفاوت می‌کنند.

اشکال متعارف وارد شده بر این استدلال این است که هیچ راه مستقیمی برای گذار از نسبیت‌گرایی توصیفی به نسبیت‌گرایی فرااخلاقی وجود ندارد. صرف تفاوت میان ضوابط اخلاقی مستلزم این نیست که همه ضوابط، حقیقی یا به یک اندازه موجه باشند. هیچ استلزام منطقی‌ای میان آنچه باور مردم است با آنچه واقعیت است، وجود ندارد.

تفاوت باورها ممکن است ناشی از تفاوت افراد یا گروه‌ها در مراتب خردمندی و فرزاندگی باشد. چنان که سقراط در رساله کرایتو خاطرنشان می‌کند، معقول آن است که تنها به افراد خردمند و فرزانه در جمع خود گوش فرا دهیم:

اما کرایتوی عزیزم، چرا ما اینقدر به آنچه اکثر مردم فکر می‌کنند، توجه و اعتنا می‌کنیم؟ خردمندترین انسان‌ها که رأیشان شایسته توجه و اعتنای بیشتر است، درک خواهند نمود که

امور همان گونه که واقعاً اتفاق خواهند افتاد، اتفاق افتاده‌اند. (کرایتو، ۴۴ د)^۱
گاهی نیز تفاوت باورها به خاطر این است که افراد از منظر محدود خود به حقیقت نگاه می‌کنند و به تعبیر مولوی: «هر کسی از ظن خود شد یار من». گاهی نیز اختلاف نظرهای اخلاقی ناشی از اختلاف در باورهای دینی و به طور کلی جهان‌بینی افراد یا جوامع مختلف است. به هر تقدیر، از تفاوت آرا و باورها به هیچ وجه نمی‌توان نتیجه گرفت که حقیقت واحدی وجود ندارد، کما اینکه اگر همه مردم اتفاق نظر داشته باشند، نمی‌توان نتیجه گرفت که قطعاً نظر ایشان مطابق با حقیقت است. اختلاف یا توافق نظر مردم نه دلیل برای نفی حقیقت است و نه دلیل برای اثبات آن.

ریچلز سخن جالبی دارد. وی می‌گوید همان‌طور که دلیلی وجود ندارد که اگر زمین کروی باشد، همه باید آن را بپذیرند، دلیلی هم وجود ندارد که اگر حقیقت اخلاقی وجود داشته باشد، همه باید آن را بپذیرند. (Rachels, 1993, p. 19)

ممکن است نسبت‌گراها در مواجهه با این اشکال در صدد برآیند تا میان اخلاق و علوم تجربی تفاوت قائل شوند. به عقیده ایشان بر خلاف باورهای علمی، باورهای اخلاقی ناظر به واقعیت عینی مستقلی نیستند. روشن است که اثبات چنین اختلافی نیاز به دلیل جداگانه‌ای دارد و به هر تقدیر همان‌طور که قبلاً گفته شد، صرف وجود اختلاف آرا و باورها، در هیچ حوزه‌ای از مطالعات بشری، منافاتی با وجود حقیقت عینی واحد ندارد.

ب - گاهی نسبت‌گراها مقدمه دیگری نیز به نسبت‌گرایی توصیفی اضافه می‌کنند و از مجموع این دو مقدمه سعی می‌کنند تا نسبت‌گرایی فرااخلاقی را اثبات نمایند. این مقدمه

۱. سقراط این سخن را در پاسخ پیشنهاد کرایتو برای فرار از زندان مطرح کرد. کرایتو معتقد بود اگر سقراط این پیشنهاد را قبول نکند، باعث می‌شود تا هم کرایتو دوستی را از دست دهد که هرگز مانند او را پیدا نخواهد کرد و هم اینکه خیلی افراد که او و سقراط را به خوبی نمی‌شناسند، بگویند کرایتو می‌توانست سقراط را نجات دهد، ولی حاضر نشد در این راه از پول خود خرج کند و پولش را بر دوستش ترجیح داد، زیرا بیشتر مردم باور نخواهند کرد که او مشتاق بود به سقراط برای فرار کمک کند، ولی سقراط خود قبول نکرد.

اضافی به دو گونه ذیل بیان شده است:

ب - ۱: «در اخلاق چیزی ورای اخلاق بالفعل وجود ندارد». به عبارت دیگر، آنچه مهم است اخلاقیات موجود^۱ است. ما نباید خود را به زحمت بیاندازیم و دنبال اخلاق آرمانی^۲ ای که باید مردم به آن باور داشته باشند، بگردیم. این نوع از استدلال را معمولاً برخی مردم شناسان و جامعه‌شناسان مطرح می‌کنند و علت آن این است که ایشان با توجه به تخصص و علاقه‌ای که دارند صرفاً با واقعیت‌های عینی و ملموس سروکار داشته و راهی برای ارزیابی و تشخیص درست و نادرست ندارند. جامعه‌شناسان یا مردم‌شناسان می‌توانند اختلافات اعتقادی یا فرهنگی یا اخلاقی جوامع مختلف را گزارش و تحلیل کنند. اما ارزیابی و تعیین صحت و سقم آنها از عهده ایشان خارج بوده و نیاز به تخصص دیگری دارد. متأسفانه گاهی در این گونه موارد با یک غفلت بزرگ روش‌شناختی، برخی از ایشان به ارزیابی و داوری ارزشی پرداخته و رأی و شیوه‌ای را بر رأی و شیوه‌ای دیگر ترجیح داده، یا اصل وجود حقیقت را منکر شده و همه را با یک چوب می‌رانند، و یا سعی می‌کنند با حاتم‌بخشی به همه آرا و باورها حظی از حقیقت عطا نموده و به اصطلاح صلح و صفا برقرارکنند.

به هر تقدیر، برای یک فیلسوف اخلاق به هیچ وجه قانع‌کننده نیست که گفته شود اخلاق چیزی جز آنچه مردم باور دارند، نیست، و چون باورها مختلف است پس ما اخلاقیات متعددی داریم که همه می‌توانند به یک اندازه درست یا موجه باشند.

ب - ۲: «تمام اصول اخلاقی اعتبار خود را از پذیرش فرهنگی می‌گیرند». مطابق این نظریه که پویمن آن را نظریه وابستگی^۳ می‌نامد، درستی و نادرستی افعال بستگی به سرشت هر جامعه دارد. (pojman, 1996, p. 690, 1998, pp. 39-40) اخلاق در خلأ پدید نمی‌آید و لذا هر فعلی را باید در بافت و سیاقی متشکل از اهداف، خواسته‌ها، باورها، تاریخ و محیط زیست هر جامعه لحاظ کرد. بنابراین، استدلال وی را می‌توان این گونه بیان نمود:

- 1 . de facto morality
- 2 . ideal morality
3. dependence theory

اصول اخلاقی از فرهنگی به فرهنگ دیگر تفاوت می‌کنند و اخلاق ریشه در فرهنگ دارد. بنابراین، اصول اخلاقی کلی و جهان‌شمولی برای همه فرهنگ‌ها در همه زمان‌ها وجود ندارد. در ارزیابی این استدلال باید گفت که مقدمه دوم آن یعنی اینکه اخلاق واقعیت مستقلی ندارد و صرفاً وابسته به فرهنگ هر جامعه است، نیاز به اثبات جداگانه دارد. در واقع، نسبی‌گرایی که از این مقدمه می‌خواهند استفاده کنند باید ابتدا با استدلال موضع خود را در بحث عینیت‌گرایی/ذهنیت‌گرایی اخلاقی روشن کنند و سپس در صورت موفقیت در اثبات اینکه اخلاق مبتنی بر واقعیت عینی مستقلی نبوده و به پذیرش فرهنگ‌ها و مقبولیت نزد مردم وابسته است، می‌توانند از آن به عنوان مقدمه‌ای برای اثبات نسبی‌گرایی فرااخلاقی استفاده کنند.

از آنجا که اثبات این مدعا بر عهده قائلان آن است و افزون بر آن، ما در بخش‌های قبلی درباره واقعی بودن ارزش‌ها و اصول اخلاقی بحث کرده‌ایم، نیازی به بحث در این مورد نداریم. با وجود این، خوب است به برخی اشکالات یا لوازم نامقبول این نظریه اشاره کنیم. یکی از اشکالات نظریه وابستگی این است که اخلاق را وابسته به فرهنگ می‌کند، ولی روشن نمی‌کند که چگونه و مطابق چه فرآیندی فرهنگ‌ها یا جوامع، اصول اخلاقی خود را اتخاذ نموده و یا تغییر می‌دهند. قبل از انتخاب یک اصل اخلاقی، فرهنگ یا جامعه مورد نظر، یا اصلی متضاد با آن را پذیرفته است و یا هیچ دیدگاه خاصی در آن مورد نداشته است. حالا سؤال این است که چگونه در آن فرهنگ یا جامعه چنین تغییر و گردش آشکاری صورت می‌گیرد و چیزی را که تا دیروز قبول نداشتند و یا حتی ضد آن را قبول داشتند، امروز به عنوان یک ارزش یا اصل اخلاقی می‌پذیرند. اگر اخلاقیات درست یعنی اخلاقیات مقبول جامعه و فرهنگ، در این صورت پرسش این است که مگر همان اخلاقیات گذشته چه اشکالی داشتند؟ مگر آنها مقبول نبودند؟ مگر غیر از مقبولیت باید دغدغه دیگری نیز داشت؟ اشکال بعدی که حتی در مسائل جدید و نوظهور اخلاقی نیز مطرح می‌شود، این است که اگر اعتبار اخلاق به پذیرش جامعه و مردم بستگی دارد، اصلاً چرا مردم باید با علم به اینکه اخلاق

واقعیتی ندارد، موضع‌گیری اخلاقی کنند؟ اگر اخلاق اعتبارش از مردم و جامعه است، چگونه می‌تواند برای ایشان الزام‌آور باشد؟^۱ اخلاقیات فردی چگونه است؟ نقش افراد در جوامع چگونه است؟ چگونه در جامعه‌ای واحد اختلاف‌نظر اخلاقی وجود دارد؟ نقش مصلحان و منتقدان اخلاقیات موجود چگونه تبیین می‌شود؟

۴. ارزیابی نسبت‌گرایی هنجاری

نسبت‌گرایی هنجاری معمولاً این‌گونه تعریف می‌شود: به لحاظ اخلاقی خطاست که درباره رفتار و کارهای فرد، گروه یا جامعه‌ای که نظام اخلاقی آن با نظام اخلاقی ما تفاوت بنیادین دارد، داوری کنیم و نیز خطاست که بر اساس چنین داوری‌ای در امور آن فرد یا گروه یا جامعه دخالت نماییم.

این دیدگاه تاریخچه‌ای طولانی دارد. برنارد ویلیامز معتقد است در میان برخی استعمارگران لیبرال مانند مأموران بریتانیایی در غرب آفریقا و موارد مشابه، این عقیده رایج بود که نباید درباره اخلاقیات بومیان قضاوت منفی داشته و یا در کارهای ایشان مداخله کرد. به عقیده ویلیامز، علی‌رغم اشکالات منطقی و ناسازگاری درونی این دیدگاه، ممکن است در آن دوران معماری فوائد و آثار مثبتی بر آن مترتب شده باشد.

به نظر می‌رسد سخن وونگ نیز در اینجا قابل توجه است. او معتقد است نسبت‌گرایی هنجاری «اغلب از سوی مردم‌شناسان و احتمالاً در واکنش نسبت به آن اندیشه‌های مؤثر غربی در دوران استعمار که فرهنگ‌های دیگر را نازل و مادون فرهنگ خود می‌دانستند، مورد دفاع قرار گرفته است» (Wong, 1998, p. 541).

پویمن (1982, p. 42) ملویل هرسکویتز را مشهورترین مردم‌شناسی می‌داند که نسبت‌گرایی هنجاری را می‌پذیرد. هرسکویتز در کتاب نسبت‌گرایی فرهنگی (۱۹۷۲) مدعی است که نسبت‌گرایی فرااخلاقی مستلزم تحمل و مدارای میان فرهنگ‌ها^۲ است. او بر اساس

۱. آلسدیر مکتتایر استدلال مشابهی را در نقد کیرکگور مطرح کرده است. (See: Mc Intyr, 1984, ch.4).

2. intercultural tolerance

این مبنا که هر اخلاقی در نسبت با فرهنگ خود اعتبار می‌یابد، معتقد است پایه و اساس مستقلی برای ارزیابی اخلاقیات فرهنگ‌های دیگر وجود ندارد و لذا ما باید اخلاقیات فرهنگ‌های دیگر را تحمل کنیم.

به طور کلی، تا آنجا که مطالعات نگارنده نشان می‌دهد طرفداران نسبت‌گرایی هنجاری اعم از مردم‌شناسان و غیرمردم‌شناسان، با استفاده از نسبت‌گرایی توصیفی یا فرااخلاقی سعی می‌کنند نسبت‌گرایی هنجاری یا اصل تحمل و بردباری^۱ را اثبات کنند. نگارنده تاکنون استدلالی را که مستقل از این دو در صدد اثبات نسبت‌گرایی هنجاری یا اصل تحمل و بردباری برآمده باشد، ندیده است. در اینجا، اشکالاتی را که درباره نسبت‌گرایی توصیفی و فرااخلاقی مطرح نمودیم، تکرار نمی‌کنیم و تنها به بررسی این مطلب می‌پردازیم که آیا با فرض پذیرش هر یک از آن دو، می‌توان منطقاً نسبت‌گرایی هنجاری را نتیجه گرفت.

در مورد نسبت‌گرایی توصیفی، مشکل این است که از این ادعای تجربی و پسینی (*a posteriori*) که اختلاف‌نظرهای اخلاقی بنیادین وجود دارند، نمی‌توان این مطلب غیرتجربی و پیشینی (*a priori*) را نتیجه گرفت که درباره دیگرانی که دارای نظام اخلاقی اساساً متفاوتی هستند، نباید داوری کرد یا در کار ایشان دخالت نمود. نسبت‌گرا مطابق مبنای خود که به جای بررسی‌های منطقی و فلسفی صرفاً به داده‌های تجربی مردم‌شناختی و مانند آن بسنده می‌کند، این را هم باید بپذیرد که در بسیاری از نظام‌های اخلاقی در مورد دیگران نیز قضاوت می‌شود. در ادامه، راجع به این مطلب، بیشتر سخن خواهیم گفت.

در مورد استدلال از راه نسبت‌گرایی فرااخلاقی اشکال این است که هیچ تلازم منطقی‌ای میان اینکه بیش از یک نظام اخلاقی می‌تواند درست باشد و اینکه نباید درباره دیگرانی که دارای اخلاقیات اساساً متفاوتی هستند، قضاوت نمود، وجود ندارد. چه اشکالی دارد که فردی بپذیرد علاوه بر نظام اخلاقی خودش، می‌تواند نظام یا نظام‌های اخلاقی درست یا موجه دیگری نیز وجود داشته باشد، ولی در عین حال بر اساس نظام اخلاقی خودش که صحیح و

1 . the principle of tolerance

معتبر است، کارهای بد دیگران را محکوم نموده و در صورتی که نظام اخلاقی‌اش تجویز یا توصیه کند، برای جلوگیری از ارتکاب کارهای زشت اخلاقی از سوی دیگران اقدام نماید. اگر ما دیدیم که پسر جوانی مادر پیر خود را کتک می‌زند و یا در جامعه‌ای برده‌داری یا تبعیض نژادی رواج دارد، آیا نمی‌توانیم کار آن اشخاص یا جامعه را اخلاقاً محکوم کنیم؟ آیا می‌توان به نظام اخلاقی خود که بنا بر فرض، درست و معتبر است، وفادار باشیم و در زندگی اخلاقی خود به طور منسجم (consistent) عمل کنیم، اما در چنین مواردی بی‌تفاوت باشیم و حتی قلباً چنین کارهایی را بد ندانیم؟

البته مسئله دخالت کردن و سعی عملی نمودن برای متوقف ساختن فردی که کار غیراخلاقی انجام می‌دهد، مسئله دیگری است. ممکن است در برخی نظام‌های اخلاقی به صرف محکوم کردن قلبی اکتفا شود. در برخی نظام‌ها ممکن است به محکوم کردن زبانی نیز بپردازند، اما اقدام عملی برای متوقف کردن کارهای غیراخلاقی دیگران صورت ندهند. در برخی نظام‌ها نیز ممکن است اقدام عملی صورت بگیرد. برخی نظام‌ها نیز ممکن است بسته به اهمیت مورد و شرایط، نسبت به اقدام و عدم اقدام تصمیم بگیرند، و در صورت اقدام هم، نسبت به میزان و نحوه آن راهکارهای متفاوتی ارائه دهند.

به هر تقدیر، باید میان عدم پذیرش نسبیت‌گرایی و تحمیل ارزش‌های اخلاقی خود بر افراد یا جوامع دیگر تفاوت گذاشت. این طور نیست که هر کس نسبت‌گرا بود، لزوماً اهل تحمل و مدارا باشد و هر کس که نسبت‌گرا نبود، اهل تحمل و مدارا نباشد. در اینجا می‌توانیم به اشکال متعارف به نسبیت‌گرایی هنجاری بپردازیم. بسیاری از فیلسوفان اخلاق معتقدند نسبیت‌گرایی هنجاری دارای سازگاری درونی نبوده و خود ابطال‌گرا است، زیرا به همه افراد، گروه‌ها و جوامع توصیه می‌کند که اخلاق تحمل و تسامح و عدم داوری را بپذیرند و حال آنکه چنین توصیه کلی و جهان‌شمولی دارای ناسازگاری درونی است. چگونه می‌توان کسانی را که در مورد افراد یا گروه‌ها یا جوامع دارای اخلاقیات اساساً متفاوت داوری می‌کنند، مورد

داوری قرار داد و آنها را محکوم کرد. چرا نسبت‌گرایان هنجاری می‌توانند ارزش‌های اخلاقی مورد نظر خود را به همگان سرایت داده و آنها را در صورت تخطی اخلاقاً محکوم کنند، ولی دیگران نمی‌توانند مطابق ارزش‌های اخلاقی خود درباره کارهای دیگران داوری کنند.

برخی تلاش کرده‌اند برای رفع این نقیصه اقدام کنند. دیوید وونگ معتقد است از نسبت‌گرایی فرااخلاقی به تنهایی نمی‌توان نسبت‌گرایی هنجاری را نتیجه گرفت. او معتقد است با ترکیب نسبت‌گرایی فرااخلاقی و نوعی اخلاق لیبرالی قراردادگرایانه^۱ می‌توان نوعی از نسبت‌گرایی هنجاری یا به تعبیر دقیق‌تر، اخلاق عدم مداخله^۲ را نتیجه گرفت. مطابق اخلاق لیبرالی قراردادگرایانه می‌باید رفتار خود نسبت به دیگران را بتوان به گونه‌ای توجیه نمود که اگر ایشان کاملاً عاقلانه برخورد کنند و از تمام واقعیت‌های مربوط مطلع باشند، بپذیرند. وونگ معتقد است علت عدم تمایل خوانندگانش به دخالت در امور دیگرانی که دارای ارزش‌های اساساً متفاوتی هستند، این است که «دیدگاه لیبرالی قراردادگرایانه قطعاً بخشی از زندگی اخلاقی ما در غرب فرامدرن است». (Wong, 1998, p. 541)

این تقتن وونگ که نسبت‌گرایی هنجاری را نمی‌توان از نسبت‌گرایی فرااخلاقی به تنهایی نتیجه گرفت، جالب و صحیح است، ولی راه‌حل پیشنهادی خود او نیز خالی از اشکال نیست. اولاً نتیجه ترکیب نسبت‌گرایی فرااخلاقی و اخلاق لیبرالی قراردادگرایانه به گفته خود وی، اخلاق عدم مداخله است. روشن نیست که چرا داوری و محکوم کردن هر چند قلبی کارهای فرد یا گروه یا جامعه‌ای که دارای تفاوت‌های اساسی با ما هستند، دارای اشکال است. ثانیاً برای رسیدن به نتیجه‌ای که وونگ تعقیب می‌کند، یعنی عدم مداخله در کار افراد یا گروه‌ها یا جوامعی که با ما تفاوت اخلاقی بنیادین دارند، صرفاً کافی است اخلاق لیبرالی قراردادگرایانه پذیرفته شود و ترکیب آن با نسبت‌گرایی فرااخلاقی لازم نیست. اگر کسی اخلاق لیبرالی قراردادگرایانه را بپذیرد، تنها در صورتی در کار دیگران مداخله می‌کند که اگر آنها از همه واقعیات مربوط مطلع بوده و کاملاً عقلانی برخورد کنند، بپذیرند. ثالثاً آیا آقای

1 . liberal, contractualist ethics

2 . non-judgemental ethics

وونگ می‌پذیرد که در مورد افراد یا گروه‌ها یا جوامعی که اخلاقیات مشابه دارند، بتوان دخالت نمود؟ به نظر می‌رسد آنچه بخشی از اخلاق فرامردن غرب است عدم مداخله حتی در کارها و زندگی خودی‌ها است.

به هر تقدیر، من معتقدم که تحمل و بردباری سلباً و ایجاباً ملازمه‌ای با نسبی‌گرایی ندارد. ممکن است کسی نسبی‌گرا باشد، ولی قائل به تحمل و بردباری نباشد و ممکن است کسی نسبی‌گرا نباشد، ولی قائل به تحمل و بردباری باشد. افزون بر این، معتقدم مواردی وجود دارد که هیچ کس، حتی طرفداران اخلاق لیبرالی قراردادگرایانه هم در محکومیت و چه بسا در اقدام عملی برای متوقف کردن آن تردیدی به خود راه نمی‌دهند. خود وونگ نیز در برخی آثارش (1996, 1998) تصریح می‌کند که تقریر معقول‌تری از نسبی‌گرایی هنجاری را باید پذیرفت که طیف محدودی از داوری‌ها درباره ارزش‌های افراد یا گروه‌ها یا جوامع دارای اخلاقیات کاملاً متفاوت را تجویز کند و آن در جایی است که ارزش‌های ایشان با مهم‌ترین ارزش‌های ما در تعارض باشد و یا وظیفه عدم مداخله با برخی دیگر از وظایف اخلاقی ما، مانند ممنوعیت شکنجه یا قتل افراد بی‌گناه در تعارض باشد. البته وونگ (۱۹۹۶) اذعان می‌کند که آنچه می‌توان در پرتو چنین محکومیتی انجام داد، امر دیگری است که بحث مستقلاً را می‌طلبد.

در پایان این قسمت تذکر این نکته نیز لازم است که گاهی طرفداران نسبی‌گرایی هنجاری یا اخلاق لیبرالی ممکن است صرفاً به دلیل اینکه افراد هر فرهنگی باید طبق ارزش‌های خود عمل کنند یا با دیگران باید طوری تعامل نمود که برای آنها قابل قبول باشد، از استانداردهای بشردوستانه و انصاف تنزل نموده و کارهای منفعت‌جویانه‌ای را که در حق خودی‌ها روا نمی‌دانند، در جوامع دیگر یا خود انجام دهند و یا از عُمال و کار گزاران محلی بخواهند که انجام دهند، مثلاً ممکن است شرکت‌ها و یا دولت‌های به اصطلاح لیبرال کار کشیدن از کودکان یا عدم پرداخت حداقل دستمزد یا عدم رعایت حداکثر ساعات مجاز کار یا رشوه دادن را در حق جامعه خود روا نشمرند، ولی همین کارها را در تعامل با کشورهای جهان سوم یا عقب‌نگه‌داشته شده، مستقیماً یا غیرمستقیم انجام دهند و توجیه‌شان این باشد که این امور در آن کشورها مرسوم است و قبحی ندارد و اصلاً اگر ما آنها را با این شرایط به کار نگیریم، هم وضعشان بدتر می‌شود و هم اینکه خودشان همین کارها را نسبت به یکدیگر انجام

خواهند داد.

خوشبختانه اخیراً پس از تلاش‌های فراوان در برخی کشورهای سرمایه‌داری حرکت نوپا و خودجوش به عنوان تجارت منصفانه (fair trade) شروع شده است. برخی از شرکت‌های بزرگ توزیعی سعی می‌کنند در خرید از کشاورزان کشورهای جهان سوم یا استفاده از نیروی کار در آن کشورها شرایط انسانی را بیشتر رعایت کنند. بسیاری از مشتریان نیز حاضرند این گونه کالاها را علی‌رغم قیمت بالاتر آن، مورد استفاده قرار دهند.

به هر تقدیر، ما باید با دیگران طوری تعامل کنیم که از نظر ما سزاوار ایشان است، حتی اگر آنها خودشان مطالبه نکنند یا اصلاً از آن اطلاعی نداشته باشند. البته این کار باید با ظرافت و دقت انجام شود و جنبه تحمیل و دخالت را حتی‌الامکان به خود نگیرد، زیرا در بسیاری از موارد ضرر دخالت و احیاناً تخریب سازوکارهای سنتی در جوامع ممکن است بسیار زیاد و ویرانگر باشد، مانند آنچه امروز در افغانستان و عراق شاهد هستیم. هر چند هیچ انسان عاقلی حاکمیت طالبان یا صدام را تأیید نمی‌کند، اما این به معنای تأیید مداخله، اشغال و تحمیل دموکراسی غربی نباید تلقی شود.

توماس اسکانلن ضمن تأکید بر اینکه ما باید در رفتار خود با دیگران بینیم آنها چه چیزی را معقول است که بخواهند و آن را به ایشان بدهیم ولو اینکه آن چیزی را که بالفعل می‌خواهند کمتر از آن باشد، دو نکته را خاطر نشان می‌کند: یکی اینکه آنچه مردم دلیل برای خواست آن دارند، مستقل از شرایطی که در آن زندگی می‌کنند، مانند آنچه بیشتر مردم اطراف ایشان می‌خواهند، باور دارند و می‌پذیرند، نیست؛ و دیگر اینکه جایز نیست به نام منافع مردم بر خلاف میلشان مداخله کنیم. (Scanlon, 1999, pp. 340-1) حقیقت امر این است که «یکی از چیزهایی که مردم دلیل برای خواست آن دارند، این است که بتوانند زندگیشان را به شیوه‌های خاصی کنترل کنند. آنچه مردم بالفعل می‌خواهند، در اینکه چگونه باید با آنها تعامل نمود، تفاوت ایجاد می‌کند... آنچه مردم دلیل برای خواست آن دارند، تعیین می‌کند که چگونه و چه وقت آنچه بالفعل می‌خواهند، به لحاظ اخلاقی تفاوت ایجاد می‌کند». (Ibid., p. 407)

فهرست منابع

1. Arrington, Robert, 1989, *Rationalism, Realism and Relativism*, Ithaca: Cornell University Press.

2. Foot, Philippa, 1961, "Goodness and Choice", in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary, Vol. 25.
3. Harman, Gilbert and Thomson, J. J., 1996, *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Oxford: Blackwell.
4. Harman, Gilbert, 1977, *The Nature of Morality*, Oxford: Oxford University Press.
5. Pojman, Louis P., 1998, *Ethical Theory: Classical and contemporary Readings*, U.S.A.: Wadsworth Publishing Company, 3rd edition.
6. Pojman, Louis P., 1996, "Relativism" in: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. by Robert Audi, (New York: Cambridge University Press.
7. Pojman, Louis P., 1990, "Gilbert Harman's Internalist Moral Relativism" in: *The Modern Schoolman*, LXVIII.
8. Rachels, James, 1998, *Ethical Theory* New York: Oxford University Press.
9. Rachels, James, 1993, *The Elements of Moral Philosophy*, New York and ...: Mcgraw-Hill, Inc., 2nd edition.
10. Scanlon, Thomas, 1999, *What We Owe to Each Other*, Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University press.
11. Shomali, Mohammad Ali, 1996, *Self-knowledge*, Tehran: International publishing Co.
12. Shomali, Mohammad Ali, 2001, *Ethical Relativism: An Analysis of the Foundations of Morality*, London: ICAS.
13. Williams, Bernard, 1997, "Ethics" in *Philosophy: A Guide Through the subject*, London: Oxford University Press.
14. Wong, David, 1998, "Moral Relativism", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Graig, Edwaerd, London and New York: Routledge.
15. Wong, David, 1996, "Relativism", in: *A Companion to Ethics*, ed. Singer, peter, Oxford and Cambridge: Blackwell Publishers Ltd.
16. Wong, David, 1992, "Moral Relativism", in: Becker's *Encyclopedia of Ethics*.
17. Wong, David, 1984, *Moral Relativity*, Berkeley: University of California press.